Olórun

Revisitando a Noção de Pessoa Iorubá
Erick Wolff

A Imortalidade Yorùbá nos Candomblés Kétu
Aulo Barretti Filho

Oferenda ao Orí, Borí, um rito de comunhão
Aulo Barretti Filho

Agosto

Revista Olorun nº 41, Agosto 2016

Redação



Erick Wolff∞
Editor - Diretor



Dr. Roberto Tamelini Jr.
Jurídico



ISSN 2358-3320

Revista Olorun nº 41, Agosto 2016

Nesta edição número 41, a Revista *Olórun* traz temas relativos a Noção de Pessoa Ioruba.

No primeiro artigo, revisita, rele, e ressignifica o tema Noção de Pessoa Ioruba, os elementos que compõe o ser humano, sua criação, navegando sobre o entendimento dos conceitos e inter-relações do mundo físico (aiê) e o mundo espiritual (órun).

O segundo artigo, A Imortalidade Yorùbá nos Candomblés Kétu, baseia-se em estudos bibliográficos, somadas a nosso exercício como pesquisador e ex-professor dessa religião, mas principalmente como religioso, sobretudo, os nossos (trinta) anos de sacerdócio.

E por último o artigo, Oferenda ao Orí, Borí, um rito de comunhão, é delinear um rito elaborado a quem se propõe a ingressar na religião dos *Òrìṣà*, nos candomblés ditos de nação *Kétu* no Brasil, de origem étnica *Yorùbá*.

Boa Leitura.

Revista Olorun nº 41, Agosto 2016

ÍNDICE

Esta edição é especialmente dedicada ao professor Aulo Barretti Filho, da Funarcuty.



Revista Olorun nº 41, Agosto 2016

REVISITANDO A NOÇÃO DE PESSOA IORUBÁ

Erick Wolff
Julho 2016

RESUMO

O texto revisita, rele, e ressignifica o tema Noção de Pessoa Ioruba, os elementos que compõe o ser humano, sua criação, navegando sobre o entendimento dos conceitos e inter-relações do mundo físico (aiê) e o mundo espiritual (órun).

PALAVRAS CHAVES: Iorubas, Noção de Pessoa, Orí, Duplo, Alma.

Nota: Este texto não seguirá as normas gráficas internacionais do idioma ioruba, utilizando-se de ortografia livre, para facilitar a compreensão.

Revista Olorun nº 41, Agosto 2016

1. INTRODUÇÃO

Devido às profundas divergências conceituais em todos os autores pioneiros que publicaram sobre o tema Noção de Pessoa Ioruba, este trabalho pretende ressignifica-la, a partir dos artigos que a Revista *Olórun* vem publicando, traduzidos pelo colaborador Luiz L. Marins, como também Aulo Barretti, da Funaculty.

As divergências encontradas nos artigos de vários autores que abordam este tema, como Pierre Verger, Wande Abimbola, Juana Elbein, Jean Zigler, William Bascom, Aulo Barretti, José Beniste, e outros, não nos permite apresentar um texto sob o viés acadêmico, com as devidas citações e referências. Agir assim, seria apenas mais um trabalho confuso, contraditório e divergente, sem conclusão.

Assim, este texto rompe, até certo ponto, com os textos já publicados, procurando através da releitura e ressignificação, um melhor entendimento do tema, sem os vícios e equívocos conceituais dos escritos acadêmicos.

Para começar a compreender a Noção de Pessoa Ioruba, é necessário primariamente entender o conceito de mundo físico e espiritual, as dimensões que envolvem o sentido de existência, a compreensão de nascimento e morte, o entendimento de quem somos, de onde viemos e para onde iremos, através dos elementos físicos, psicológicos, religiosos, abstratos e metafísicos que formam o ser humano.

2. ÒRUN – AYË: MUNDO FÍSICO, MUNDO ESPIRITUAL PRÓXIMO E MUNDO ESPIRITUAL DISTANTE.

O mundo físico[1], a Terra, no qual nós seres vivos[2] possuímos consciência[3] e habitamos, é onde vivemos experiências de alegrias e sofrimentos cuja memória de vida[4] deixaremos para nossos descendentes, que poderá ser lembrada ou não. Nele possuímos oportunidade de sermos donos do nosso destino[5] e livre-arbítrio[6], interagindo com nossa família espiritual[7], nossos amigos espirituais[8], e nosso protetor individual[9].

O mundo espiritual pode ser dividido em: mundo espiritual próximo[10] e, mundo espiritual distante[11] (Luiz L. Marins, informação pessoal). Ambos são habitados por seres espirituais.

---

[1] *Ayé* (Mundo físico)
[2] *Ara-ayé* (seres vivos)
[3] *Èrí-okàn* (consciência)
[4] *Iránti* (memória vida)
[5] *Kádàrá* (destino)
[6] *Ìfé-atinúwa*(livre-arbítrio)
[7] *Ebí òrun* (família espiritual)
[8] *Ore òrun* (amigos espirituais)
[9] Al*áààbò* (protetor individual)
[10] *Òrun nítòsí* (mundo espiritual próximo)
[11] *Òrun jìnnà* (mundo espiritual distante)

O mundo espiritual próximo é uma dimensão paralela ao nosso lado, com a presença de espíritos, porém não podemos toca-los. O quarto de santo[12] onde praticamos os rituais e iniciações representa o mundo espiritual próximo. É nele que invocamos as divindades e praticamos as iniciações, é o espaço sagrado do templo onde mantemos contato direto com os seres espirituais. Os assentamentos dos orixás que os representam [13] são sacralizados através dos rituais, mas os orixás não ficam presos nestes assentamentos. O quarto de santo é como um portal onde podemos evoca-los, movimentando suas energias.

O mundo espiritual distante é habitado por seres espirituais[14], e que não temos acesso, é onde *Olódùmarè* mora.[15] Os seres encarnados não possuem acesso a Ele, e *Olódùmare* não fala diretamente como os seres humanos (babalaô Ifatokun, Oió).

[12] *Yàrá-òriṣà (quarto de orixá)*
[13] *Igbá-Òriṣà* (assentamento/vasilha de orixá)
[14] *Ará-ọ̀run* (seres espirituais)
[15] Os *ìtàn-odù,* histórias sagradas, mostram que *Olódùmarè* não é Onipresente, nem Onisciente, pois estes conceitos pertencem à teologia judaico-cristã.

Revista Olorun nº 41, Agosto 2016

3. MASSA ANCESTRAL

Matéria genérica de origem de todo indivíduo[16]. Sem ela não possuímos passado nem ancestralidade. Ao nascermos no mundo físico passamos a fazer parte de uma família e, é a partir deste momento que seremos uma parte[17] desta matéria massa ancestral que volta a existir em nós.

Desta forma a partícula desta massa através da nossa encarnação a ancestralidade volta a existir[18], mantendo viva esta matéria massa ancestral seja do pai ou da mãe do indivíduo, carregando as informações do DNA daquela Ancestralidade.

A partir da nossa existência soma-se mais uma plaqueta nesta sequência genética. Uma fração de um todo, uma parte extraída de uma massa ancestral, que carrega informações daquela ancestralidade, mantendo-a viva, assim funciona como os códigos genéticos.

Sendo assim, no conceito de Noção de Pessoa Ioruba, a matéria massa ancestral volta a existir em nós. Nossos ancestrais estarão renascendo através da nossa existência, transmitindo assim aos descendentes as suas características, e nunca morrendo, garantindo sua eternidade.

---

[16] *Ìpòrí* (matéria massa ancestral)
[17] *Ìpín* (partícula/parte)
[18] *Àtúnwá* (voltar a existência)

4. A PESSOA[19]

Não há um consenso sobre a constituição da pessoa ioruba, e várias definições podem ser encontradas em diversos autores. Não consideraremos as definições já publicadas, até porque algumas julgamos equivocadas. Assim, para efeito deste trabalho usaremos uma definição simplificada, como segue:

Corpo[20] = cabeça (*orí*), tronco (igbaaia) e membros (*essé* e *apá*).
Alma[21] = *o̲kàn, e̲nikejì, émi*.
Respiração[22] = *eêmi*

Porque conceitos tão simples? Porque quanto mais se complica, menos se explica. Então vejamos:

Alguns dividem em cabeça (*orí*)[23] + corpo (*ara*)[24]. Não vemos sentido nisso porque, via de regra, não existe corpo sem cabeça.

---

19 *Ènia*.
20 *Ara = orí, igbá àyà, e̲sè̲*.
21 *O̲kàn, e̲nikejì, èmí*.
22 *Èémí*.
23 *Orí*.
24 *Ara*.

Alguns autores, inclusive iorubas, incluem a sombra[25] como parte da pessoa, talvez para simbolizar a alma. Ė outro conceito que não adotamos, porque sombra, via de regra, não sobrevive à morte, e para representar a alma, há outros conceitos.

Outros incluem o egun[26] como parte espiritual da pessoa. Mas esta palavra significa "osso" que pertence ao corpo físico. Ora, osso não sobrevive à morte, pois o que continua a existir não é o osso propriamente dito, mas a alma.

Acadêmicos usam enikeji[27], a segunda pessoa, que mais confunde que explica porque esta palavra representa também um protetor espiritual (alabô)[28].

Ori ode (cabeça externa)[29] paradoxalmente utilizado com a intenção de simbolizar a parte física do homem, e ori inu (cabeça interna) também paradoxalmente utilizada para simbolizar a parte espiritual [30].

Ora, temos outras palavras para fazer estas significações, portanto não consideraremos estes conceitos neste texto, porque serem irracionais (desculpas a quem os usa). Não existe corpo sem cabeça, e vice-versa, de

---

[25] *Òjìji.*
[26] *Ėgún* (referindo-se ao espirito)
[27] *E̲nikejì.*
[28] A*láààbò* (protetor individual)
[29] *Orí-òde* (cabeça externa)
[30] *Orí-inú* (cabeça interna)

maneira que quando dizemos corpo (ara), ou okán (alma) incluímos a cabeça nas duas situações. (Luiz L. Marins, informação pessoal).

Ori na tradução literal seria cabeça, no entanto, quando um Ioruba se refere a orí, ele não se restringe apenas ao corpo físico. A palavra Ori significa tudo que está acima, é superior, e dependendo do contexto empregado, a palavra Ori transcende a noção da existência, amplificando o seu significado para tudo que estiver no plano espiritual que represente aquele indivíduo.

Bastam estas poucas linhas para mostrar porque não adotamos a definição de pessoa ioruba já publicadas ... elas carecem de sentido prático.

5. A DIFERENÇA ENTRE RESPIRAÇÃO E ESPÍRITO

Quando um novo ser nasce no mundo físico, ele recebe o espírito e a respiração. Embora os dois conceitos estejam ligados, eles não são a mesma coisa, e saber separa-los é o primeiro passo para o entendimento da Noção de Pessoa Ioruba, pois dele depende o entendimento dos outros pontos. Gravíssimos erros conceituais surgem a partir de um inadequado conceito entre respiração e espírito.

Revista Olorun nº 41, Agosto 2016

A confusão conceitual começa com o idioma, pois as palavras iorubas ao serem passadas para o português, sofrem adaptações, e por consequência, perca ou modificação de conceitos:

YORUBA ESCRITA	PORTUGUES TRADUÇÃO	PORTUGUES FONEMA	PORTUGUES ESCRITA
Ẹ̀mí	Espírito, vida	Émí	Emí
Èémí	Respiração	Êmí	Emí

Para facilitar os estudos neste ensaio introdutório, usaremos as seguintes formas adaptadas:

Respiração: êmí
Espírito : émí

6. A ALMA

Antes de nascer no mundo físico, a alma geralmente é chamada de émi. Depois que o ser nasce, é mais acertado chama-la de ókan[31]. As duas palavras podem ser usadas nas duas situações, entretanto, observa-

[31] *Ọkàn*.

Revista Olorun nº 41, Agosto 2016

se que enquanto émi generaliza, ókan individualiza, pois, biologicamente falando também quer dizer coração, símbolo dos sentimentos individuais. Exemplos:

1.Deus criou o émi (espírito) dos homens.
2.Todo homem é formado por ara (corpo) e alma (émi).

3.Meu ókan (alma) está muito triste hoje.
4.Nós temos a proteção do ókan (alma) do nosso pai.

Enquanto as frases 1 e 2 generalizam, as frases 3 e 4 individualizam.

Mas isto não é uma regra, é apenas uma forma de expressão que visa facilitar o entendimento, pois elas podem ser usadas inversamente, entretanto, émi não expressa a individualidade do "nosso pai", pois suas idiossincrasias são melhores subentendidas com o uso da palavra ókan.

Já, para os escritos acadêmicos, uma outra palavra é utilizada: énikeji[32]. A palavra propriamente dita significa um companheiro, um assistente, uma segunda pessoa intimamente ligada a alguém, tanto no mundo físico, como espiritual. Um espírito protetor, um alâbo, é um énikeji, mas não é a alma da pessoa.

[32] *Enikeji*.

Luiz L. Marins, que traduziu material sobre o tema para a Revista Olorun, diz não entender porque a academia prefere o uso de énikeji para significar alma, no sentido do duplo da pessoa, em detrimento de ókan. Segundo ele, o uso da palavra enikeji causou mais confusão do que solução (comunicação pessoal).

7. O PENSAMENTO

O pensamento[33] e a memória[34] de quem está vivo não pode ser confundido com a memória do morto (agora vivo em outra dimensão).

A memória existencial, tudo que aprendemos e vivenciamos, do nascimento à morte, é esquisitamente chamada de iyê-apô, sacola de memória[35], registrando tudo que o nosso cérebro físico[36] processou durante a vida. Na transição da morte do corpo, o cérebro físico desaparece, porem tudo o que foi processado por ele durante a nossa existência fica guardado na memória espiritual[37], que é a memória eterna do espírito.

---

[33] *Ironú* (pensamento).
[34] *Iránti-ayé* (memoria existencial).
[35] *Iyè-àpò* (saco de memória)
[36] Opolo (cérebro)
[37] *Iyè-èmí* (memoria espiritual)

Revista Olorun nº 41, Agosto 2016

Os Iorubas acreditam que esta memória espiritual é eterna, e após a morte, volta a fazer parte da matéria massa ancestral, embora não definam o que realmente acontece com esta memória existencial. È do nosso entendimento que, para o ser espiritual propriamente dito, ele continuará existindo com esta memória.

Entretanto, do ponto de vista de quem está vivo, esta memória poderá ser lembrada e cultuada. Esta ação de um vivente cultuar a memória de alguém que já se foi chama-se: iranti[38].

Cabe ressaltar que iranti não é o iyê-apo, memória existencial que o morto levou com ele. Iranti é a memória que "o vivo tem" do morto. O local onde "nosso iranti" lembra os falecidos chama-se iboku, lugar de adoração aos mortos. Mas não que o morto esteja obrigatoriamente ali. Tal recinto é apenas o local onde ele é lembrado e cultuado pelos vivos (ainda que possa espiritualmente ali estar, se desejar).

Ser lembrado, cultuado, receber oferendas significa para o morto continuar a viver, de alguma forma, no mundo dos vivos. Daí uma das finalidades do culto dos ancestrais egungun, que tem como um dos elementos o osso[39]. Ser esquecido significa morrer socialmente no mundo dos vivos, voltando a fazer parte da massa genérica ancestral, sem individualização.

---

[38] *Ìránti* (lembrança à memória de um falecido).

[39] *Egúngún, eégún:* culto aos ancestrais. *Egungun, eegun:* osso. As duas palavras são intrínsecas.

Revista Olorun nº 41, Agosto 2016

8. O PROTETOR ESPIRITUAL

Um ser espiritual que protege o indivíduo e que pode ser: um ancestral, uma entidade, um orixá, um amigo espiritual, um guia, um parente morto. Está sempre próximo do indivíduo vivo, habitando o mundo espiritual próximo. A palavra enikeji muito utilizada por acadêmicos para significar o duplo, ou a alma, está na verdade relacionada muito mais ao protetor espiritual, do que com a alma da pessoa.

9. RETORNAR A EXISTIR

Um indivíduo após a morte, mesmo conservando a personalidade com que existiu no mundo, volta a fazer parte matéria massa ancestral. Se tiver sua memória[40] lembrada como ancestral, ele se mantém "vivo" entre os vivos, mas se for esquecido passa a fazer parte da massa genérica ancestral. Esta massa genérica ancestral volta à existência através do descendente.

No conceito Ioruba, o "voltar a existir" ocorre por meio da descendência, ou seja, o descendente é o renascimento da sua ancestralidade, é uma partícula[41] dela. Para o ioruba não há reencarnação no sentido kardecista, onde a alma de fulano reencarnou-se como ciclano ou, fulano é a reencarnação de ciclano.

---

[40] *Irántí* (memória)
[41] *Ìpín.*

É por este motivo que um ancestral é cultuado pelos viventes, estando no órun, e ao mesmo tempo pode estar renascido no mundo. Foi por não compreender isto que a acadêmico criou o conceito de "uma parte vai e a outra fica".

10. ALMAS MULTIPLAS

Segundo o pesquisador Luiz L. Marins, um infeliz e lamentável pensamento acadêmico, um equívoco conceitual, inteligentemente elaborado, mas que, quando estudado com mais profundidade, carece de lógica e sentido. Dissertado em teses e artigos de nomes conhecidos como William Bascom, originou à ideia de que o ser humano é formado de várias partes individuais e distintas, separadas entre si, reunidas após a morte, no iboku.

Este conceito acadêmico, que não utilizamos por falta de lógica, trata cada um dos elementos constitutivos do ser humano como uma "alma separada". Dessa forma, entendem os acadêmicos que após a morte, estas almas se juntam para formar o espírito do morto. Neste tema, há muitos equívocos escritos por acadêmicos.

11. DUPLO-NO ÒRUN E CÓPIA-NO-AIË

Esta expressão surgiu com o livro "Os Nagô e a Morte". O conceito está certo, porém, foi mal explicado, de forma que deu margem a interpretações equivocadas. Por duplo-no-órun se deve entender como alma, e por cópia no aiê, o corpo.

De fato, nossa alma está no órun próximo uma dimensão paralela próxima, ao nosso lado, junto a nós, somos nós mesmos, mas que não podemos ver, ao mesmo tempo acompanha nosso corpo, está em nosso corpo. Ė nossa alma (ókan) ou o duplo-no-órun que nos dá a vida através da respiração (eêmi). Uma palavra ioruba que significa a própria pessoa e o duplo que a acompanha é: *báraa*.

Esta palavra tem a ver com a pessoa, mas foi, por semelhança, equivocadamente associada à Exu, ou Exu do corpo, ou Bara do corpo, que supostamente daria vida e movimento ao corpo. Um equívoco conceitual que precisa urgentemente ser reparado. Quando Juana Elbein diz que os orixás podem ver o seu *báraa* pessoal, ela refere-se ao corpo espiritual deles mesmos, orixás, e não a Exu. (Luiz L. Marins, informação pessoal).

Com isso, entendemos que este duplo nada mais é do que o nosso corpo físico coexistindo com o nosso corpo espiritual numa simbiose *ọ̀run/ayé*. Seria como se ao fecharmos os nossos olhos, olharíamos para dentro do nosso "Eu", por sabemos que existe o nosso corpo espiritual junto ao nosso corpo físico.

12. A SOMBRA

Entendemos que a sombra[42] reflete o corpo físico do indivíduo exposto à luz, e não tem nada a ver com o mundo espiritual ou noção de pessoa. Alguns Oje[43] usam a sombra como sinônimo de alma do morto e dizem que é a "sombra" que é cultuada no culto de *egúngún*[44].

13. O QUE CULTUAMOS NO BORI

Sabemos que os atos para alimentar Ori são feitos na cabeça e que este ato se chamo bori[45]. Neste ritual alimentamos energeticamente nossos Ori físico e espiritual, para que tenhamos força e equilíbrio individual.

Entretanto, não é apenas nosso ori que é cultuado. Através dele cultuamos também nosso eléda[46], nossa massa ancestral de origem, nossa ancestralidade, elementos genéricos, porém, individualizadas em nós. Cultuamos também o nosso protetor espiritual[47] (não tem nada a ver com orixá), e tudo que está relacionado

---

[42] *Òjìji* (sombra).
[43] Òjè – Cargo no culto Egúngún.
[44] *Egúngún, eégún:* culto aos ancestrais. *Egungun, eegun:* osso. As duas palavras são homógrafas e intrínsecas.
[45] *Borí* – Prestar culto a cabeça, refere-se ao espiritual do indivíduo.
[46] *Eléèdá – O criador de algo ou alguém.*
[47] A*láàbò* (protetor individual)

à nossa pessoa no mundo espiritual, no órun. O bori é um culto exclusivo, específico e individual para Ori da pessoa, para o eléda, para o ipóri. Não para Orixá, pois Orixá é um culto coletivo.

Alguns escritores dizem que é no igba ori[48], cremeira ou ile orí[49], que o enikeji[50] vem "comer". De fato, é, mas o enikeji que vem ali "comer" é o nosso protetor espiritual, e não a alma da pessoa que sai do corpo para comer no igba-ori. Se isso acontecer, a pessoa morre. Este é o motivo de não utilizarmos enikeji como conceito de pessoa.

A feitura do ile ori, igba ori, ou cremeira, não é necessária para pessoas que não pretendem seguir a religião. Neste caso, o bori pode ser feito apenas na vasilha e diretamente na cabeça da pessoa, sendo tudo depois despachado.

Para as pessoas que pretendem seguir a religião, um fator importante na feitura do igba ori é a preservação simbólica da personalidade pessoal, diferenciando-a dos símbolos que representam os orixás, evitando assim que a pessoa não incorpore o arquétipo do orixá, não se personifique como o próprio orixá. (Luiz L. Marins, informação pessoal)

---

[48] *Igbá+Orí* – Refere-se a vasilha, ou assentamento de Ori
[49] *Ilé+Orí* (casa de Ori)
[50] *Enikeji*

Acrescentando, muitas pessoas pensam que qualquer obrigação de orixá em cima da cabeça física é um bori. Não é, porque, neste caso, quem come é o orixá, e não o ori da pessoa.

Na morte, o Ori cumpriu o seu destino e não precisa mais existir. O Bori deve ser desmanchado. Abrindo exceção apenas para poucos que deverão mantê-lo para cultuar a sua memória, no local de adoração dos mortos[51], caso este indivíduo o mereça.

14. CREMEIRA NÃO TEM OKUTA (PEDRA)

Na matriz Ioruba e no Batuque do R.S. o assentamento de *Orí* não tem nenhum tipo de pedra, para nenhuma finalidade. O mesmo ocorre na Religião Tradicional Ioruba, conforme informações dos sacerdotes do *Ìsèse Làgbá*, Babalorixá Zarcel Carnielli (vídeo), Awo Nathan Lugo (apud Luiz L. Marins) e da Dra. Paula Gomes (apud Luiz L. Marins).

BIBLIOGRAFIA

ABIMBOLA, Wande, *A escolha de Orí na Casa de Àjàlà,* Revista Olorun nº 31, outubro de 2015

__________ Wande, A Concepção Iorubá da Personalidade Humana, Revista Olorun nº 03, abril de 2012

[51] *Ibọkú* (*Ilé Ibọ Okú*/ local de adoração aos mortos)

BASCOM, William, Concepção Iorubá da Alma, Revista Olorun n° 37, abril de 2016

MARINS, Luiz L, O Poema *Orí Nikán:* o Culto de *Orí* como *Òrìsà – 2° edição,* Revista Olorun n° 7, janeiro de 2012

__________*Èsù Bara* do Corpo vs *Báraa*, a Pessoa, Revista Olorun n° 23, fevereiro de 2015

__________Debate sobre Orí, Revista Olorun n° 31, outubro de 2015

VERGER, Pierre, Noção de Pessoa e Linhagem Familiar Entre os Iorubás, Revista Olorun n° 4, junho de 2011

ZIEGLER, Jean, A Imortalidade Iorubá, Revista Olorun n° 5, agosto de 2016

Traduzidos pelo colaborador Luiz L. Marins, como também Aulo Barretti, da Funaculty.

INFORMANTES APUD

LUGO, Nathan, Oloye Aiukulola Oluwin-Oosa.

GOMES, Paula. Embaixadora Cultural do Alaafin de Oió.

VIDEO

CARNIELLI, Zarcel Sérgio Cohen, Youtube. Acessado em 222/07/2016. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=MHkIWBwO68k

Revista Olorun nº 41, Agosto 2016



Revista Olorun nº 41, Agosto 2016

A IMORTALIDADE YORÙBÁ NOS CANDOMBLÉS KÉTU

Aulo Barretti Filho

Encontro Moitará 2009

Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica

Aconteceu, entre 27 e 29 de novembro o XXIII Moitará – Revisitando as Religiões Afro-Brasileiras. Este evento foi, mais uma vez, palco de grandes trocas afetivas e excelentes palestras; o ambiente harmonioso e simpático tornou essa última edição inesquecível para muitos. O contato direto com experiências de todos os tipos fez-nos visitar e revisitar os orixás brasileiros. Tivemos um público de 212 pessoas que muito contribuíram para o sucesso do evento. As palestras apresentadas foram de alta qualidade e a alegria e afetividade tomaram conta do final de semana.

PALESTRANTES

Antônio Garcia (Analista-SBPA),
Aulo Barretti (Babalorixá),
Augusto Capelo (Analista-SBPA),
Carlos Byington (Analista-SBPA),
Gilberto De Exu (Ogã),
Iraci Galiás (Analista-SBPA),
José Miguel Bairrão (Psicólogo),
José Guilherme Magnani (Antropólogo-USP),
Liliana Wahba (Analista-SBPA),
Mariana Leal De Barros (Psicóloga),
Reginaldo Prandi (Sociólogo-USP),
Ronaldo Linares (Babalaô?),
Toninho De Oxum (Babalorixá),
Vagner Gonçalves Da Silva (Antropólogo-USP), Wanda De Oxum (Iyá).

Revista Olorun nº 41, Agosto 2016

O destaque do encontro foi a palestra do Professor Aulo Barretti:

9h30min AULO BARRETTI FILHO (BABALORIXÁ), A imortalidade *yorùbá* nos Candomblés *Kétu*.

Os conceitos filosóficos de vida e morte, não podem ser compreendidos, se não entendermos alguns conceitos teológicos desta cultura, principalmente de dois princípios religiosos fundamentais, o do complexo *òrun-àiyé* e de *enikeji*. Refletiremos também sobre outros temas imprescindíveis que se interligam e esclarecem a noção de pessoa e o caminhar do homem *yorùbá*.

A IMORTALIDADE YORÙBÁ NOS CANDOMBLÉS KÉTU[52]

Aulo Barretti Filho [53]

[52] O Tema proposto foi Vida e Morte.
[53] Pesquisador e professor da religião tradicional *Yorùbá* e da afro-brasileira. *Babalòrisà* do candomblé *Ilé Àse Ode Kitálesi*, em São Paulo, e *Asojú Oba Aláketu*, em *Kétu*.

Revista Olorun nº 41, Agosto 2016

Introdução

Nosso tema é sobre o conceito de noção de pessoa *Yorùbá*, grupo étnico que hoje, se concentra na Nigéria, e em menor parte no atual Benin (antigo Daomé), Gana e no Togo, todos na África Negra.

Este texto se baseia em estudos bibliográficos, somadas a nosso exercício como pesquisador e ex-professor dessa religião, mas principalmente como religioso, sobretudo, os nossos (trinta) anos de sacerdócio.

O povo *yorùbá* e a *nação Kétu* são de tradições orais e requer a máxima atenção ao estudá-las e principalmente expô-las para uma melhor compreensão dos seus conceitos.

No estudo das religiões comparadas os parâmetros e os referenciais são sempre os das religiões europeias ou asiáticas, porém, *para a religião tradicional dos yorùbá; a recíproca, nunca é verdadeira*, se fosse, teríamos inúmeras e novas variáveis a serem avaliadas.

Parte I - As "anatomias".

1- O corpo humano segundo a RTY.

Segundo a teologia o corpo se divide em seis partes, a saber:

1. *Ara* – tronco e membros.[54]
2. *Orí* – A cabeça em si.
3. *Èémí* – A respiração.
4. *Òjìji* – A sombra. 5. *Iyè* – A memória.
5. *Ìbínú* – Tudo que "preenche" o *ara*, o que é interno, principalmente os órgãos.

Vamos nos limitar a conceituar *orí*, *èémí* e o *iyè*. Pois, são os pertinentes ao mote desse trabalho.

2- Anatomia da calota craniana.

A abóbada ou calota craniana é face superior do crânio que é dividido pela anatomia em quatro ossos, a saber:

1. Um frontal ......- a fronte, na frente, a testa.
2. Um occipital ..- o occipício, atrás, na extensão superior da nuca.
3. Dois parietais - o direito e o esquerdo, entre os citados acima.

Existem dois pontos principais das intersecções destas suturas ósseas, um anterior, entre o frontal e os parietais, chamado de *bregma*, e um posterior, entre o occipital e os parietais, chamado de *lambda*. Na criança estes locais são áreas membranáceas (mole) temporárias e denominadas fontanelas.

[54] Entende-se também por ara, conforme o contexto, todo o corpo visível, também pode significar pessoa e/ou gente.

A fontanela anterior (bregmático) é a maior delas, ela comumente pulsa, devido às arteiras cerebrais, e é facilmente palpável, é a popular moleira na criança, local extremamente vulnerável, até a idade de dois anos, quando geralmente, já está obliterada. Entretanto, crescimento ósseo da calota craniana dá-se nas suturas, durante uns sete anos de vida, em torno destes anos às suturas se obliteram por fusão óssea.

3 – *Orí*.

Orí é a cabeça em si, que se divide em *orí-òde* (externa) e *ori-inú* (interna).

Orí-òde é o crânio, chamado também em *yorùbá* de *igbá-orí*[55], a "caixa perfeita", que aloja e resguarda o cérebro (*opolo*) propriamente dito.

Orí-inú significa tudo que é interno ao crânio, o cérebro, mas, agora no sentido das tarefas (fisiológicas) por ele coordenadas, controladas e reguladas, e também no contexto das realizações, como as emoções, a consciência (*èrí-okán*), a inteligência, *ogbón*, entre outros, mas principalmente as memórias, os *iyè*, que se divide em: *èmí* e *àpò*, que ainda veremos, não só no sentido físico, mas também os aspectos espirituais que aí se concentra.

---

[55] Abraham, 1981[1946]: 27 – agbárí : crânio (< igbá orí).

O homem *yorùbá* cultua o seu elemento mais sacro, o *Orí*, sua cabeça, na sua forma mais pratica e tangível o *orí-òde*, e no seu simbolismo mais profundo o *orí-inú*, que contêm o intangível, os *iyè*, as memórias, o imperecível do *yorùbá*.

Entende-se também por *ara*: o corpo visível, o ser humano em si. O propósito do corpo é criar condições para que a cabeça interior (*orí-inú*) realize seus desígnios.

Trataremos agora exclusivamente da calota craniana, *agbárí* em *yorùbá*.

O bregma, *àwùjẹ̀* (nas crianças) ou *orí-orí* (nos adultos), representa a encarnação atual, a vida presente. Ele é o ponto sacrossanto do homem, esse é o principal local que se realiza os contatos divinos e aonde o homem comunga com as divindades, e por sua vez, elas, melhor se comunicam e abençoam o homem. O bregma é tão sacro ao ponto que, o tufo de cabelo que ali nasce recebe o nome especial de *òṣù*.

Como vimos, os dois pontos principais são o bregma e o lambda, que foram anteriormente fontanelas, ou seja, foram "portas de entrada", do exterior para o interior, ou ainda, do *orí-òde* para o *oríinú*. Por isso e por outros motivos, estes pontos são importantes e sacros. O *yorùbá* chama esta região de *àtàrí*, "a coroa da cabeça".

Revista Olorun nº 41, Agosto 2016

Parte II - Macrovisão da religião tradicional dos *yorùbá* (RTY)

1- Dogmas

Nos Candomblés ditos de nação *Kétu* de origem étnica *Yorùbá*, os conceitos filosóficos de vida, morte e imortalidade, não podem ser compreendidas se não entendermos alguns conceitos teológicos desta cultura, principalmente dois princípios religiosos fundamentais: o do complexo *ọ̀run-àiyé* e de *ẹnìkejì*. Destes, derivam (entre outros), os conceitos imprescindíveis de *iyè, ìpín* e *àtúnwá*.

Todos esses conceitos são obviamente dogmáticos, e se não aceitos nem ao menos por hipótese, não será possível compreender, nem tampouco estudar a religião tradicional dos *yorùbá*, e professá-la então nos candomblés, seria impraticável, pois, fica indiscutivelmente ilógica, a questão da fé.

2 - *Ọ̀run - Àiyé*

O universo conhecido e desconhecido, incluindo nosso planeta e tudo que nele existe perfazem *àiyé*. Doravante, comumente usaremos *àiyé* como o nosso mundo, o mais próximo, o tangível, o aqui e o agora.

Revista Olorun nº 41, Agosto 2016

Em outra dimensão e paralela ao *àiyé*, está o *ọ̀run*, onde habita *Olódùmarè*, o preexistente, o Ser Supremo e superior que por este fato recebe o cognome de *Olọ́run*, Senhor e dono do *ọ̀run*.

Sendo assim, *àiyé* é o universo físico concreto onde estamos e o *ọ̀run* é uma dimensão ou espaço sobrenatural - o Além. São dois espaços ou dimensões que coexistem, mas nunca se encontram, sendo, portanto, paralelos.

Olódùmarè e os habitantes do *ọ̀run* são conhecidos por *aráọ̀run*, seres do *ọ̀run*, enquanto os seres do *àiyé*, *aráyé*. Portanto, nós somos *aráyé*, enquanto as divindades, os *òrìṣà* e outros são *aráọ̀run*.

Quando um *aráyé* morre se torna um *òkúọ̀run*, aquele que morreu como *aráyé*, agora mora no *ọ̀run*, passa então, a ser chamado de *égún*, um ancestral, um *òkúọ̀run*.

3 – *Ìpín*.

A palavra *ìpín* quer dizer "dividir alguma coisa, uma parte, uma "porção de algo". O conceito religioso de *ìpín* é uma "porção ínfima" de alguma coisa, mas como na genética, um único gene que carrega toda a informação

do ser, por analogia, um *ìpín* de algo divino contém toda a informação e o *à<u>se</u>* (força ou poder) necessário para ser transferido e formar o ser humano.

Isto nos leva a outro conceito fundamental, o de *ìpòrí*, que são porções de origem divinas, transferidas a cada ser humano criado. Um conceito complementar de qualquer *ìpòrí* é o de sempre voltar, ao seu continente gerador, *òkè-ìpòrí*, literalmente "monte ou montanha - de *ìpòrí*".

Como na morte, essas porções divinas, *ìpòrí*, de "matérias" portadoras de *à<u>se</u>* retornam, e passam a reintegrar aos seus respectivos *òkè-ìpòrí*, simbolicamente um estoque ilimitado do qual se retira um *ìpòrí*.

Essa análise nos remete à gênese divina, ora, qualquer conceito relacionado à *ìpòrí*, significa que é um *ìpín* divino. Portanto, *ìpòrí* é – a "matéria ou antimatéria" primordial ou ainda, uma forma de energia divina, ou seja, um *à<u>se</u>* transferido para o homem,

Parte III - Nascimento no *<u>ò</u>run* e no *àiyé* - causas e efeitos.

1- No *<u>ò</u>run*.

Revista Olorun nº 41, Agosto 2016

Barro, lama ou argila é a "matéria" ou antimatéria original coletiva, (*òkè ìpòrí*), escolhida para criar o homem.

Òrìṣà Ikú **cede** porções (um *ìpín*) individualizas dessa "matéria" para criar o corpo do "homem".

Na gênese *yorùbá*, no *ọ̀run*, o *òrìṣà Òrìṣànlá* (*Ọbàtálá*), recebe de *Olódùmarè* o poder de criar, moldar e esculpir o corpo do ser. Os seres são criados e moldados em "barro", assim ele cria o *ara ọ̀run*, o corpo do *ọ̀run*, completo com *orí* e o *ìbínú*, por esse motivo, *Òrìṣànlá* passa a ser conhecido por *Alámọ̀rere*, "Senhor da boa argila".

Mesmo depois de finalizada a "escultura" do *ara*, ela continua a ser inanimada, e assim permanece "estocada" e na espera de um ato executado isoladamente por *Olódùmarè*, o Criador, que emana para a figura inanimada o *èmí*[56], Seu eflúvio imperecível, e desta forma, a escultura de *Ọbàtálá* torna-se "viva". Assim, Ele cria o *aráọ̀run*[57]- sem testemunhas, nem do próprio *Òrìṣànlá*, desconhecida e totalmente dogmática.

[56] Abraham, 1981[1946]: 187 - èmí: (1) life [vida]

[57] Entende-se aqui "o homem" como uma "energia (vital)", "antimatéria" ou ainda, se quiserem "espírito". Com todas as devidas reservas dos termos usados, em relação aos seus conceitos e definições originais.

Quando da criação do *aráòrun* (o homem), implicitamente Ele outorga ao "homem" à eternidade, chamada de *iyè-èmí*, a memória da imortalidade. Sendo então aclamado *Eléèmí*, "Senhor da imortalidade".

Após ter se tornado *aráòrun*, ele detém agora a capacidade cerebral (*orí-inú*), logo, o raciocínio e o pensamento. Sendo assim, *Olódùmarè* lhe concede o poder de escolha, ou seja, o livre arbítrio. *Olódùmarè* cria o *Òrìsà Orí*, o *òrìsà* pessoal e individual de cada homem, consequentêmente se estabelece o "conceito de *orí*".

O termo *Ìpòrí-orírun*, significa as origens do *orí-òrun*, conceito este que insere as origens do *orí* propriamente dito, do *orí-òde* e do *ori-inú*, onde residem os *iyè*, as memórias: o *iyè-àpò*, memória adquirida e principalmente o *iyè-èmí*, a memória da imortalidade. Notamos quão importante é o significado do *Orí*, em particular o *ori-inú-òrun*, ao ponto de *Olódùmarè* permitir ao *aráòrun* usar o livre arbítrio para "escolhê-lo".

A escolha do "*Orí*" – Na verdade é uma metáfora[58], pois o *orí* já foi criado, é a justificativa religiosa para dizer que agora, o *aráòrun* possui consciência (*èrí-okán*) e inteligência (*ogbón*), e principalmente o livre arbítrio. Veremos o que é de fato, e filosoficamente falando, escolhido no *òrun*, e assim confirmar o mito da escolha.

---

[58] Abimbola, 1975, pp.118(v:15), 120(v:81-83), 124(v:255), 125(v:15), 127(v:81-83), 131(v: 255)

Revista Olorun nº 41, Agosto 2016

Ọ̀rúnmìlà é senhor e patrono do oráculo sagrado. Um dos seus jogos divinatórios é o *ifá*, onde existem 256 alternativas possíveis, que genericamente são chamados de *odù* - um signo, que possuem nome e sobrenome que os individualizam. No *ifá* existem 16 *odù* básicos chamados de *odù méjì*, que combinados entre si resultam 240 *odù* secundários, que somados perfazem os 256 *odù* possíveis, ou seja, 256 signos diferentes.

Ìpín-odù é um *ìpín* composto, basicamente formado a partir de duas "porções" (dois *ìpín*) necessariamente iguais, que são "retirados" de um dos 16 "potes" *(òkè-ìpòrí)* de *odù méjì*, pertencentes à *Ọ̀rúnmìlà*. Estes dois *ìpín* podem ser "retirados" de um único "pote" ou de dois diferentes, porém, sempre serão formados de duas porções iguais.

Depois de cedido por *Ọ̀rúnmìlà*, este único *ìpín* é "amalgamado", "moldado" e "cozido" por *Àjàlá*, o oleiro do *ọ̀run,* também conhecido por *Àjàlámọ̀pín*[59] e/ou *Àjàlámọ̀*. Quando "seco" e pronto este *ìpín* passa a "conter" um *odù* (dos 256), e assim permanece estocado e zelado por *Àjàlá*, a espera da escolha.

[59] Fama, 1996: 8. Neimark, 1993: 151

O exercício do livre-arbítrio do *aráò̠run* (o ser) se inicia antes da escolha propriamente dita, pois ele pode, ou, deve consultar o oráculo, e desta forma ele pode ofertar (ou não) para realizar uma melhor escolha e/ou obter até ajudas de fato, por vezes induzida pelo próprio *Àjàlá*.

A escolha do *ìpín-odù*.[60] O *aráò̠run* vai então ao "armazém" de *Àjàlámò̠pín* escolher seu *ìpín*, que é selecionado e adquirido através do seu livre arbítrio.

O *àyànmó̠* é quando este *ìpín-odù* é escolhido aleatoriamente, e o *kádàrá* é quando este mesmo *ìpín* é escolhido de uma forma orientada pelo oráculo, ou quando recursos religiosos são empregados, de tal modo que se evite um *ìpín-odù* não tão promissor, a favor de um bom, ou ótimo *ìpín-odù*, e que a qualidade e os bons presságios nele contido, possam ser bem usufruídos. A escolha é somente presenciada por *Ò̠rúnmìlà*, então aclamado *Eléè̠rí Ìpín*[61], pois é a única testemunha do *ìpín-odù* escolhido e dos fatos que ocorrem entre o *aráò̠run* e *Àjàlámò̠pín*.

[60] O se que se escolhe de fato é o iyè-àpò, ainda que esse só seja ativado no seu nascimento no àiyé.
[61]Testemunha do ìpín – No caso, da escolha do ìpín òdu, em outras palavras do odù da vida a ser vivida, também conhecido como odù de nascimento do homem no àiyé. Ou ainda, Testemunha do "destino" escolhido.

Após a escolha, o *aráọrun* está pronto, porém, resta um último ato e novamente ele exercera o livre-arbítrio. Ele então vai ao *Oníbodè*[62] *Ọ̀run*, o porteiro do *ọ̀run* para fixar a data da sua volta ao *ọ̀run* (sua morte desta sua vida que está prestes a acontecer). Este derradeiro ato do *aráọrun* é de pleno conhecimento de *Olódùmarè*.

2- O Nascer, uma transição simultânea: a desdobra do *ọ̀run* para o *àiyé*.

O "deixar *ọ̀run*" e o "nascer no *àiyé*", no conceito *yorùbá* não significa simplesmente uma "viagem" e sim desdobrar, ou seja, "prolongar-se no espaço e no tempo", ainda que os tempos do *ọ̀run* e do *àiyé* não sejam igualmente mensuráveis, tampouco que o espaço não seja o mesmo do nosso entendimento, pois, nos referimos às dimensões paralelas do *ọ̀run* e do *àiyé*, que coexistem...

Olódùmarè concebe ao ser no *ọ̀run* o *ẹ̀mí*[63] e assim cria o *aráọrun*, entretanto o *èémí* (a respiração) ele somente o recebe ao nascer de fato no *àiyé*[64] ou seja, no momento que ele respirar por si próprio, pois, a sua

---

62 Ìbà Àròmògànyìn onibode aye oun orun (Homage to Àròmògànyin, Gateman of the great beyond) Internet, In: http://www.adewuranatural.com/Spiritual-16Odu.htm

63 12 Abraham, 1981[1946]: 187 - èmí : (1) life [vida]

64 13 Para o yorùbá, o ser enquanto feto "respirava" (cientificamente: se oxigenava) através da mãe, pois, o seu primeiro "choro" é na realidade, a sua primeira aspiração, daí passa a respirar.

primeira aspiração é a dádiva recebida, o *èémí*[65], consequentemente passa a respirar, *"mí"*, por si próprio, e assim adquiri a individualidade, portanto um ser humano. Por esse fato, *Olódùmarè* é aclamado *Eléèmí*, "Senhor do sopro vital".

No exato momento que *Olódùmarè* concebe o *èémí*, simultaneamente o *aráọrun* se desdobra e o homem nasce no *àiyé*, portanto, se estabelece de fato e de direito o coexistir, no *àiyé* e no *ọrun*. Assim se institui o conceito de doble, pois o *aráọrun* passa então a condição de *ẹnìkejì*, e assim será chamado desse momento em diante.

No *àiyé*, no momento do nascimento, devido ao *èémí*, o *iyè-ẹ̀mí* "adormece" e simultaneamente o *iyè-àpò*, a memória adquirida é ativado e inicia seus registros conscientes ou inconscientes desta sua vida, e assim começa esta sua existência no *àiyé*.

---

[65] O verbo mi significa respirar e a palavra èémí, que dizer respiração. [Abraham, 1981[1946]: 420 - mí : respirar; (12) a) èémí : respiração, hálito [...].]

Revista Olorun nº 41, Agosto 2016

3- O *Ẹnìkẹjì*.

Para o *yorùbá*, ele coexiste nos dois planos de existência: no *ọ̀run*, em sua forma energética ou antimatéria, e no *àiyé*, na sua forma material ou humana, tudo num mesmo período de tempo, numa coexistência, da matéria e da antimatéria.

No *ọ̀run*, implicitamente há o energético do homem, a antimatéria, chamado de *ẹnìkẹjì*, ou seja, o seu duplo no *ọ̀run*, o doble do *aráyé*. O *ẹnìkẹjì*, numa macrovisão, é o conceito *yorùbá* de imortalidade, pois enquanto ele vive no *àiyé* como ser humano, o seu *ẹnìkẹjì* coexiste como energia no *ọ̀run*, é ele mesmo, ao mesmo tempo no *àiyé* e no *ọ̀run*.

Na pós-morte do *aráyé*, o *ẹnìkẹjì* continua existindo no *ọ̀run*, mas, com uma série de transformações e implicações, que veremos paulatinamente.

4- No *àiyé*

- A escolha do casal, está relacionada e diferenciada com os seus *òkúọ̀run* (seus ancestrais diretos ou indiretos).

Revista Olorun nº 41, Agosto 2016

- A libido sexual é uma das atribuições do *Òrìṣà Èṣù*, ele é essa energia motriz.
- A relação amorosa está relacionada com os seus *Òrìṣà* coletivos e ao pessoal.
- O ato sexual é de governo total de *Èṣù*.
- A fecundação- é governada e diferenciada por *Òrìṣànlá* (*Ọbàtálá*) como *Alábaálàṣe*.
- A gestação, o útero com feto ou não, está sob o domínio do *Òrìṣà Ọ̀ṣun*.
- A placenta, (órgão constituído por uma porção materna e outra fetal) representa os seus *òkè ìpòrí* ("matéria" de origem) cuja função metabólica é administrada por *Èṣù*.
- O cordão umbilical, *ìwò*, o órgão em si é do *Òrìṣà Ọ̀rúnmìlà* e o representa, porém, a dinâmica fisiológica é regida por *Èṣù*.
- O nascimento e também o ato de nascer está sob a tutela de *Òrìṣànlá* e da proteção *Ọ̀ṣun*.
- *Orí*, a cabeça, é a primeira a "nascer", o aparecer naturalmente, é assistida por *Ajàlá*. - *Èémí*[66], a respiração, o fato acontece simultaneamente no *ọ̀run* e no *àiyé*. É a dádiva de *Olódùmarè*, que concebe o *èémí* a todos os seres.
- O nascer de fato, ou seja, após a respiração, o homem passa a ser individualmente "acompanhado", por seu *òrìṣà* pessoal o *Orí*. Numa coexistência com seu *ẹnìkejì* e com o desenvolvimento do seu *iyè-àpò*, sua memória adquirida e acumulativa.

[66] Abraham, 1981[1946]: 420 - mí : respirar; (12) a) èémí : respiração, hálito [...].

Parte IV - A vida e a morte – também suas causas e efeitos.

1 – Vida, o caminhar do homem.

1-1 O *Iborí* ou *Borí* – Um rito de comunhão.

Os conceitos de *orí* e *ìwàpẹ̀lẹ́* (que logo veremos) nos levam a pensar na busca incessante do homem por seu equilíbrio e harmonia com seu interior, e com a sociedade através do princípio do *ìwàpẹ̀lẹ́,* além de com sua espiritualidade, principalmente com seu *ẹnìkejì*, seu doble no *ọ̀run*.

A representação máxima do *ẹnìkejì*, no *àiyé* é o homem em si. Porém, chega-se ao *ẹnìkejì*, através do seu elemento mais sacro, o *orí,* pois, *Orí* é o seu *òrìṣà* pessoal. A coexistência do *orí-ọ̀run* (cabeça espiritual) e *orí-àiyé* (cabeça física) perfaz *o òrìṣà Orí*.

Portanto, sendo *Orí* um *òrìṣà*, há culto, rito e representação (assentamento), é quem sempre está mais próximo do homem; entre suas funções estão, o equilibrar e harmonizar a coexistência. É desta forma que se consegue optar por melhor e viver o mais próspero possível.

Revista Olorun nº 41, Agosto 2016

Borí, é o rito de oferenda à cabeça, é um dos mais importantes rituais da religião, pois abrange todos os adeptos. Assim sendo, deve-se sempre rogar e ofertar antes de todos os outros. Essa é uma regra rígida e deve ser obedecida, ao contrário, sofrerá sérias sanções.

No ritual do *Borí*, o *enìkejì* é cultuado e alimentado através do *Orí,* esse *òrìsà* é assentado, sacralizado, reverenciado e ofertado. Os atos desse rito acontecem no "centro da coroa da cabeça", especificamente no bregma, o *àwùjè*, o ponto sacrossanto, onde homem comunga com as divindades, e por sua vez, elas, melhor se comunicam e abençoam o homem.

Simultaneamente o *enìkejì*, especificamente o *orí-inú òrun* é ofertado no *orí-òde* do homem no *àiyé*, especificamente no bregma, o *orí-orí,* as oferendas e sacrifícios que passaram pela cabeça do homem agora são ofertadas e depositadas no *igbá-orí* ou *ilé-orí*, assentamento que representa o seu *oríòrun*, no *àiyé*.

No linguajar do candomblé "a cabeça come", *o òrìsà Orí* come, é principalmente desta forma que mais se recebe e acumula *àse*.

Revista Olorun nº 41, Agosto 2016

1-2 *Onípín e Olúwà*.

Oníìpín, *Oní ìpín*, quer dizer "Senhor do destino", é mais uma aclamação à *Olódùmarè*, referindose não só ao destino predestinado por Ele, mas, pelo fato Dele ser o conhecedor das datas fixadas do nascimento ou renascimento (desígnios de *Olódùmarè*), e da morte (escolhida pelo o ser), e da predestinação da imortalidade dos seres humanos. Portanto, *Oníìpín*, melhor dizendo é "O Senhor destes destinos".

Neste contexto, o termo predestinado, é uma referência exclusiva aos fatos acima mencionados, pois, o "destino total", no sentido pleno da palavra, não se aplica aos conceitos *yorùbá*, por motivos óbvios, como vimos, o homem, tanto no *ọ̀run* como no *àiyé*, lhe é concebido o direito ao livre-arbítrio.

O livre-arbítrio lhe garante, durante toda a sua vida, a opção por realizar ou não qualquer tipo de ação. O homem não é obrigado, forçado ou coagido a realizar qualquer ato que não tenha sido deliberado por seu próprio *orí*. O homem é o único responsável por seus atos e deve assumir suas consequências, favoráveis ou não.

No transcorrer da vida, o homem com a sua religiosidade e caráter, pode e deve sempre tentar melhorar as suas chances, independentemente da escolha realizada no *ọ̀run*, é claro, que tudo fica mais fácil quando à

seleção inicial foi "induzida". Mas com esforço próprio e com a religião, tudo pode ser parcialmente e paulatinamente revertido.

Em última análise o que se escolhe de fato, no *ọ̀run*, como vimos, é o seu *iyè-àpò*, ou seja, o *odù* de vida, desta sua nova vida. Sabemos que ele sempre pode, ou, deve consultar o oráculo, e desta forma ele pode ofertar (ou não) para realizar sempre uma melhor escolha, como o fez no *ọ̀run*, ele deve sempre fazer aqui no *àiyé*, pois, a uma das funções do oráculo é ajudar a esclarecer as dúvidas do homem, e assim o orientar. *Olúwà* é mais uma aclamação à *Olódùmarè*, *Olú ìwà*, Senhor do *ìwà*, "a essência do ser", por Ele concedida.

Originalmente, o significado da palavra *ìwà* poderia ser interpretado como ser, existir ou viver.

Para o *yorùbá*, caráter ou moral significa "a essência do ser" – *ìwà*, ou seja, as características e qualidades que o homem possui ou pode adquirir em sua vida, especialmente em termos éticos.

O termo *ìwà* também pode significar destino. *Ìwà* seria o destino que surge do procedimento diário do homem no *àiyé*, as virtudes e as peculiaridades que regem sua norma de conduta, consigo e com a sociedade, favorecendo ou não as oportunidades que surgem em sua vida. Sua idiossincrasia altera sua existência, seu "destino", seu *ìwà*.

Revista Olorun nº 41, Agosto 2016

O homem, por ter livre-arbítrio é o responsável direto por todas as suas escolhas e ações, aprovadas por seu *òrisà Orí*, "aquele que sempre o acompanha". Após a realização das opções, ele responde por quaisquer que sejam as consequências de seus atos. Essas reflexões incluem os conceitos de *ìwàpèlé*.

O homem deve sempre procurar os caminhos do *ìwàpèlé*, mas, por seu livre-arbítrio, pode não os adotar totalmente e, então, terá um caráter duvidoso, um mau caráter, ou pior: não terá caráter algum.

Um dos provérbios *yorùbá* diz: "*Sùúrú ni bàbá ìwà* – A paciência é o pai do caráter", significando que *sùúrú* – a paciência – é a principal qualidade que se espera do homem. Com ela, se conquista a tolerância. Com esses e outros atributos como *òtító*, que quer dizer veracidade em todos os sentidos se constrói o caráter.

2– A morte – o retorno.

2-1 – O *àtúnwá*.

A imortalidade concebida por *Olódùmarè* através do *iyè-èmí* lhe garante a "reencarnação", o *àtúnwá*, no *àiyé*. É um privilégio que só o homem detém.

Revista Olorun nº 41, Agosto 2016

Antes do nascimento e depois da morte, é que o *iyè-èmí* se manifesta, pois no transcorrer da vida no *àiyé* essa memória fica latente, adormecida, enquanto o *iyè-àpò* se desenvolve e registra suas realizações como ser humano.

No exato momento da morte, o *iyè-àpò*, a memória desta sua vida é desativada pela ausência do *èémí*,[67] que simultaneamente ativa o *iyè-èmí*, a memória da imortalidade, que novamente carregara e conduzira o *iyè-àpò* (o morto, então.) Agora de volta, do *àiyé* para o *òrun*. Esta sua vida está contida neste seu *iyè-àpò*, e assim se imortalizara no *òrun*.

Surge então o conceito final da imortalidade para o *yorùbá*:

1. *Iyè-àpò* é a memória adquirida nesta sua passagem pelo *àiyé* que se imortalizara como um ancestral, após a sua morte, agora na condição de *òkúòrun*, ou seja, um ser do *òrun*, de forma energética e imaterial, ou ainda, se quiser em última análise, como antimatéria ou "simplesmente" um espírito: *égún*, portanto o *iyè-àpò* de hoje será o *égún* na eternidade.

[67] Ainda que cientificamente só se considere morte quando ocorre à falência cerebral.

Revista Olorun nº 41, Agosto 2016

2. *Iyè-èmí* é a memória da imortalidade, é quem carrega o *iyè-àpò*, seja no nascimento ou na morte, mas sempre no mesmo caminho: do *òrun* para o *àiyé* ou de volta, do *àiyé* para o *òrun*. Nessas situações o poder do *iyè-èmí* é ativado ou desativado pelo *èémí*, a respiração; que é uma das condições da vida mortal. Portanto, o *iyè-èmí* é a imortalidade do homem, é ele que sempre reencarna, ele é o *àtúnwá*, o conceito da reencarnação *yorùbá*.

Lembrando e enfatizando, o ser coexiste em duas formas: - existe como *aráyé*, o humano mortal no *àiyé* e como *enìkejì*, a antimatéria imortal, que existe no *òrun*.

Quando a morte ocorre, estas "formas se unem" no *òrun*, tornando-se novamente um *aráòrun*, que por sua vez, se dividirá em *iyè-àpò* e *iyè-èmí*. O *iyè-àpò* se tornará um *òkúòrun*, a própria pessoa desta sua "última vida", agora imortalizado como *égún*, um ancestral.

O *iyè-èmí*, é o *aráòrun* propriamente dito, é quem aguardará para receber os novos *orí*, *ara* e *èémí*, tornando-se um ser completo, que novamente se desdobrará em *enìkejì*, que permanecera no *òrun* e em *aráyé* que renascerá no *àiyé*. Portanto, o *iyè-èmí* é o *àtúnwá*, a reencarnação, a imortalidade que sempre encarnará. É assim que o Homem sempre nascerá.

Enfatizando, *Olódùmarè* dá o *èémí* a todas as criaturas, mas somente ao homem ele dá o *èmí* em consequência direta o homem adquiriu e detém o *iyè-èmí*, a imortalidade e a plenitude total do seu cérebro, e com o seu *iyè-àpò*, se tornará um *égún*, o ancestral imortal.

2-2 - O *égún*, o ancestral imortal.

O grande mote da imortalidade é poder reencarnar, pois o bom é sempre poder viver e reviver no *àiyé*, pois é neste mundo que se adquire a tão prezada individualidade *yorùbá*.

Quanto mais longa for sua vida no *àiyé*, mais ela será valorizada, é assim que se adquire o status de *àgbà*, ancião, aquele que conota sabedoria, respeitabilidade e assim o engrandece para toda a eternidade, com o endosso de *Olódùmarè*.

Ressaltamos que a "pena" divina de *Olódùmarè* por má conduta do *aráyé*, é a demora em reencarnar, ou seja, quanto maior a "pena" maior o tempo de espera para ser reencarnado, e em casos específicos nunca mais reencarnara.

Para o *yorùbá*, nada é mais punitivo do que nunca mais reencarnar, pois é perder parte da imortalidade, a que encarna e ficar somente com a imortalidade das vidas passadas, e se tornar então, um "semi-imortal".

Após a morte, no reencontro dos *iyè*, do *èmí* e do *àpò* com seu *enìkejì* e a posterior separação, ele se torna um *òkúòrun*, e como não há distinção por conduta no *àiyé*, neste momento, cada *égún* irá se unir e "viverá" entre os seus, geneticamente falando, e nas próprias sociedades ou comunidades, *egbé*, em que viviam no *àiyé*.

O *égún* se fortalece e/ou muda de status no *òrun*, de forma diretamente proporcional, aos fatos que agora ocorrem no *àiyé*: quanto mais ele for lembrado, agraciado, ofertado e alimentado no *àiyé*, mais *àse* ele acumulara no *òrun*, e desta forma, maior notoriedade ele ganhara, no *àiyé* e no *òrun*, e quanto maior e/ou melhor for feita a elaboração do ancestral, mais notável ele se tornará na sua imortalidade, e terá cada vez mais *àse* para transmitir aos seus e/ou a outros que por ventura, clamarem por sua ajuda.

A questão da ancestralidade se divide em dois momentos, a vida no *àiyé* e a sua continuidade no *òrun*. A somatória da notoriedade e do *àse* adquirido no *àiyé* durante sua vida; e depois, de quanto mais ele for reverenciado e cultuado como um ancestral, mais *àse* ele conseguira acumular.

A resultante desta somatória e de atos e ritos subsequentes poderá lhe elevar à notável condição de *egúngún*[68], com a qual, ganhará novas fronteiras e conquistará outras comunidades, e seu culto poderá até

[68] Para melhor compreensão do assunto, sugerimos à leitura de "Egúngún". - In: Barretti, 2003-Internet.

Revista Olorun nº 41, Agosto 2016

ser reconhecido por toda etnia *yorùbá*, inclusive na diáspora, em terras longínquas, aonde alguns chegaram e se perpetuaram.

Bibliografia

ABIMBOLA, Wande. *Sixteen Great Poems of Ifá*. Lagos, Unesco, 1975.

______. "Ìwàpèlé: The Concept of Good Character in Ifá Literary Corpus". In: *Yoruba Oral Tradition*. Ife, University of Ife, 1975a.

______. "The Yoruba Concept of Human Personality". In: *La Notion de Personne en Afrique Noire*. Paris, Cnrs, 1981.

ABRAHAN, R. C. *Dictionary of Modern Yoruba*, London, Hodder & Soughton, 1962 [1946].

BARRETTI FILHO, Aulo. "Eguns, os Espíritos Ancestrais". *Revista Planeta*, nº 162, pp. 43-49, São Paulo, 1986.

______. "Egúngún", *http://aulobarretti.sites.uol.com.br/*, 2003.

______. "Òṣóòsì e Èṣù, os Òrìṣà Alákétu". In: Barretti Filho (org.). *Dos Yorùbá ao Candomblé Kétu*. São Paulo, Edusp, 2010. (no prelo.)

CROWTHER, S. & AJAYI. *A Dictionary of the Yoruba Language*. Ibadan, CMS, Oxford University Press, 1980 [1950-1913].

ELBEIN DOS SANTOS, Juana. "Èṣù Bara, principle of individual life in the Nàgó System". In: *La Notion de Personne en Afrique Noire*. Paris, Cnrs, 1981.

FADIPE, N. A. *The Sociology of the Yoruba*. Ibadan, Ibadan University Press, 1970.

FÁLÀDÉ, Fásínà. Ifá*: The Key to it's Understanding*. Lynwood, Àrà Ifá Pub., 1997.

FAMA, Àìná A. S. *Fama's Èdè Awo – Òrìsà Yorùbá Dictionary*. San Bernadino, Ilé Òrúnmìlà Comm., 1999.

IDOWU, E. Bolají. *Olódùmarè, God in Yoruba Belief*. Ibadan, Longman Group, 1977.

JOHNSON, James. "Yoruba Heathenism". In: *At the Back of the Man's Mind*. Dennet, R. E., London, Frank Cass & Co. Ltda, 1968 [1921].

LAWAL, Babatunde. "Orilonise: The Hermeneutics of the Head and Hairstyles among the Yoruba". In: *Tribal Arts*, Internet: www.tribalarts.com/feature/lawal/, 2002.

LEITE, Fabio R. R. *A Questão Ancestral*. São Paulo, FFLCH-USP, Tese de Doutorado, 1982(mimeo.).

NEIMARK, Philip John. *The Way of the Orisa*. San Francisco, Harper San Francisco, 1993.

OKEMUYIWA, Gbolaha. "Irúnmolè and their Relationship with Man". *Orunmila Magazine*, nº 2, Lagos, 1986.

VERGER, Pierre. "Notion de Personne et Lihnée Familiale chez les Yoruba" In: *La Notion de Personne en Afrique Noire*. Paris, Cnrs, 1981.

______. "O Deus Supremo Iorubá, uma Revisão das Fontes". *Afro-Asia*, nº 15, pp. 18-35, Salvador, Ceao, 1992.

ZIEGLER, Jean – *Os Vivos e a Morte*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1977.

Revista Olorun nº 41, Agosto 2016

OFERENDA AO ORÍ, BORÍ, UM RITO DE COMUNHÃO.[69]

Aulo Barretti Filho [70]

A proposta deste artigo é delinear um rito elaborado a quem se propõe a ingressar na religião dos *Òrìṣà*, nos candomblés ditos de nação *Kétu* no Brasil, de origem étnica *Yorùbá*.

Todos os conceitos teológicos enunciados são obviamente dogmáticos, e se não aceitos nem ao menos por hipótese, não será possível compreender, nem tampouco estudar a religião tradicional dos *yorùbá*, e professá-la então no candomblé[71], seria impraticável, pois, fica indiscutivelmente ilógica, a questão da fé.

[69] Original em: *Revista Ébano:* Ano IV n.º 21, p.4, São Paulo, 1984. Novamente, esse artigo foi *reeditado, ampliado, revisado e adaptado para internet, agora, em outubro de 2010, para o nosso site.*
[70] Pesquisador, escritor e professor da religião tradicional *Yorùbá* e da afrodescedente. *Bàbálórìṣà* do candomblé *Ilé Àṣe Ọdẹ Kitálesi* (em São Paulo, Brasil) e *Aṣojú Ọba Alákétu* (em *Kétu*, no Benim).
[71] Leia sobre o *Òrìṣàismo*, de Aulo Barretti Filho. In: http://aulobarretti.wordpress.com/orisaismo

Revista Olorun nº 41, Agosto 2016

Previamente há de se conceituar que, *Àiyé* é o universo físico concreto[72] onde está a Terra e o *Ọ̀run* é outra dimensão ou espaço sobrenatural – o Além. São dois espaços ou dimensões que coexistem, mas nunca se encontram, sendo, portanto, "paralelos". Doravante, comumente usaremos *àiyé* como o nosso mundo, o planeta Terra.

O Além, essa outra dimensão paralela ao *àiyé*, é o *ọ̀run*, onde habita *Olódùmarè*, o Preexistente, o Ser Supremo que por este fato recebe o cognome de *Olọ́run*, Senhor e possuidor do *ọ̀run*.

Olódùmarè e os habitantes do *ọ̀run* são conhecidos por *aráọ̀run*, seres do *ọ̀run*, enquanto os seres do *àiyé*, *aráyé*. Portanto, somos *aráyé*, enquanto as divindades, os *òrìṣà* e outros são *aráọ̀run*.

Quando um *aráyé* morre se torna um *òkúọ̀run*, aquele que morreu como *aráyé*, agora mora no *ọ̀run*, passa então, a ser chamado de *égún*, um ancestral, um *òkúọ̀run*.

Partindo-se da premissa: Tudo que existe no *àiyé*, também, existe no *ọ̀run*. Nem tudo que existe no *ọ̀run*, existe no *àiyé*. Nota-se que o sistema *ọ̀run-àiyé* é muito mais complexo do que se imagina, sendo o *àiyé*, uma "réplica" parcial e "paralela" do *ọ̀run*, tudo que nele existe são "materializações" do *ọ̀run*, portanto,

---

[72] *Olódùmarè*, o Ser Supremo dos *Yorùbá*, cria o *Àiyé*, o universo conhecido e desconhecido, ou seja, inclusive galáxias que a tecnologia ainda não nos permitiu descobrir, ainda assim, será o *Àiyé*, o aqui e o agora.

Revista Olorun nº 41, Agosto 2016

subtende-se que o homem é a "materialização" dele próprio no *àiyé*. Portanto, para o *yorùbá*, ele coexiste nos dois planos de existência: no *ọ̀run*, chamado de *Ẹnìkeji*[73] em sua forma "energética ou antimatéria", e no *àiyé*, na sua forma material ou humana, tudo num mesmo período de tempo, numa coexistência, "da matéria e da antimatéria".[74] Formas e dimensões distintas que coexistem, mas, que nunca se encontram.[75]

O homem cultua o seu elemento mais sacro, o *Orí*, sua cabeça. *Borí* é o rito de oferenda à cabeça (*ebọ Orí*), que consiste em assentar, sacralizar, reverenciar e ofertar o *òrìṣà Orí,* portanto, cultuar e louvar *Orí* e assim estabelecer o elo entre a cabeça (*orí*) do neófito que está no *àiyé* e a cabeça do seu duplo (*Ẹnikeji)* que está no *ọ̀run*, ou seja, criar a harmonia e equilíbrio necessários à vida. (Análogo ao conceito do complexo *Ọ̀run/Àiyé*)

A coexistência do *orí-ọ̀run* e *orí-àiyé* do homem perfaz o *òrìṣà Orí*, e, é através dos ritos próprios do *Borí*, que se estabelece essa comunhão, é assim que se busca a estabilidade espiritual. É desta forma que se consegue

---

73 O ser humano, o homem, assim refere-se a si mesmo: "a minha segunda pessoa espiritual, meu *Ẹnìkejì*", usando como referencial o seu estado material que vive esse momento, nesse mundo. Pois, melhor seria: "minha primeira pessoa espiritual" se o referencial fosse outro.

74 As noções imprescindíveis e fundamentais de conceito de pessoa, como nascimento, vida, morte e imortalidade do homem *yorùbá* tradicional e consequentemente do devoto do candomblé *Kétu*, não fazem parte deste artigo, pois o mote é o *Borí*, mesmo assim, fica impraticável falar de *Orí*, sem adentrar em noção de pessoa, para fundamentar o mínimo necessário, para melhor elucidar o leitor.

75 Para conceitos específicos sobre a noção de pessoa e o caminhar do homem *yorùbá*, ver, In: "*A Imortalidade Yorùbá nos Candomblés Kétu*", Barretti, 2009.

Revista Olorun nº 41, Agosto 2016

optar e viver melhor, o mais próspero possível. *Orí* é quem sempre está mais próximo do homem, portanto é fundamental harmonizar a coexistência.

Somente o *òrìṣà Orí*, é assentado, sacralizado, reverenciado e ofertado no cerimonial do *Borí*, esse é um dos mais importantes rituais da religião, pois abrange todos os adeptos de forma igualitária e sem distinções. Assim sendo, deve-se sempre rogar e ofertar antes de todos os outros. Essa é uma regra rígida e deve ser obedecida, ao contrário, sofrerá sérias sanções.

O que é interessante (e óbvio) notar neste ritual, é que o neófito nunca entra em transe, pois o rito é feito para sua própria cabeça, por extensão para ele próprio, portanto, não há como ter transe de si próprio.

Enfatizando, a única divindade cultuada no *Borí* é o *Orí*. Nenhuma das divindades normalmente vistas "incorporadas" nos rituais do candomblé, como por exemplo, *Ògún*, *Ọya*, *Yemọja*, e tantas outras, que se caracterizam por "incorporar" nos seus iniciados, essas, não são cultuadas e nem tampouco louvadas no rito do *Borí*. Portanto, reafirmamos, não existe transe no neófito no ritual do *Borí*.

Pois, para cultuar essas divindades (as citadas, entre outras) é necessário que o neófito já tenha seu *Orí* assentado, é quando recebe o *oyè* (título) de "Borizado" (ou "Boriado"). Sendo assim, somente depois do *Borí* é que outras divindades poderão ser cultuadas ou assentadas, e se for o caso, gerar transe no então, já

"boriado", pois, sua cabeça, já foi assentada e está sendo cultuada, portanto, apta para dar sequência a outras iniciações, ou seja, de sua divindade, que pode ou não, gerar transe.

É também digno de nota, que os elementos usados para simbolizar o *Orí* em seu assento são únicos, pois, diferem e nem tampouco se assemelham, nem externamente e tampouco interiormente com nenhum dos outros assentamentos dos *òrìṣà* que comumente geram transe, ou seja, não é simbolizado, por exemplo, com um *òkúta* e/ou "*ọta*" (pedra ou seixo) e nem em *irin* (ferro). O que é completamente plausível e lógico, pois, os conceitos e rituais relatados - nada têm em comum.

Orí é a cabeça total do homem na Terra, a que vemos e tateamos, divide-se em *orí-òde* (externa), o crânio palpável, e *ori-inú*[76] (interna), tudo o que preenche o crânio, o cérebro, tanto no sentido das tarefas (fisiológicas) por ele coordenadas, controladas e reguladas, e também no contexto das realizações, como as emoções, a consciência (*èríokán*), a inteligência, *ogbón*, entre outros, mas principalmente as memórias, os *iyè*, não só no sentido físico, mas também os aspectos imateriais e os espirituais que ai se concentra. Cultua-se o *Orí* e ritualiza-se no *Borí*, na sua forma mais pratica e tangível, no crânio do neófito.

[76] *Inú* em *yorùbá* significa tudo o que é interno de algo, o preenchimento de alguma coisa, no caso, o interior da cavidade craniana, o cérebro.

Revista Olorun nº 41, Agosto 2016

O símbolo do duplo do *ọ̀run* é representado no *àiyé*, por vasilhas, esse conjunto chama-se *igbá-orí* (no candomblé) ou *ilé-orí* (para os *yorùbá*) que é o *orí-ọ̀run*, que serão assentadas e sacralizadas durante o ritual. Os assentos a serem confeccionados no *Borí*, são o *igbá-orí* e o *kòlòbó*. Separados, o *igbá-orí*[77] é um receptáculo com tampa que representa seu *orí-òde ọ̀run* e o *kòlòbó ou ìborí*, são semelhantes, porém bem menor que o outro, e representa seu *orí-inú ọ̀run*. O conjunto *igbá-orí / kòlòbó* representa o seu *oríọ̀run* e, o conjunto *orí-òde àiyé / orí-inú àiyé* o seu *orí-àiyé*, esses conjuntos (onde, obviamente, se incluem as coexistências espirituais) compõem o *òrìṣà Orí*, a ser ofertado no ritual do *Borí*, tanto no neófito e como nas vasilhas representativas, assim, corroborando e comungando a coexistência do homem.

Os *òrìṣà funfun Ọbàtálá*, *Ọ̀rúnmìlà* e *Àjàlá*, fazem parte da criação do homem no *ọ̀run*. E no *àiyé*, o polivalente, *òrìṣà Èṣù*, cumpre suas funções[78]. Essas são as únicas divindades a serem saudadas no *Borí*. *Note: somente saudadas*, vejam.

Na gênese *yorùbá*, no *ọ̀run*, é o *òrìṣà funfun Òrìṣànlá* (*Ọbàtálá*) que cria, molda e esculpe todo o nosso corpo (*ara*) é assim ele cria o *ara ọ̀run*, o corpo do *ọ̀run*, completo, inclusive o *orí ọ̀run*. Por esse motivo, *Òrìṣànlá*

---

[77] É o crânio, propriamente dito, em *yorùbá* é também chamado de *igbá-orí*, a "caixa perfeita", (Abraham, p. 27 – agbárí: crânio (< igbá orí).) que aloja e resguarda o cérebro, *ọpọlọ*. Barretti, 2011, dados na internet em Divulgação e Dados da Conferência

[78] Mais dados em "*Òṣóòsì* e *Èṣù*, os *Òrìṣà Alákétu*". Barretti, 2010.

passa a ser conhecido por *Alámọ̀rere*, "Senhor da boa argila", portanto, deve ser reverenciado e saudado no *Borí*.

Mesmo depois de finalizada a "escultura" do *ara ọ̀run*, ela continua a ser inanimada, e assim permanece "estocada" e na espera de um ato executado isoladamente por *Olódùmarè*, o Criador, que emana para a figura inanimada o *ẹ̀mí*[79], Seu eflúvio imperecível, e desta forma, a escultura de *Ọbàtálá* torna-se "viva". Assim, Ele cria o *aráọ̀run*[80] - sem testemunhas, nem do próprio *Òrìṣànlá*, de forma desconhecida e totalmente dogmática.

Quando da criação do *aráọ̀run*, implicitamente Ele outorga ao "futuro homem" à eternidade, chamada de *iyè-ẹ̀mí*, a memória da imortalidade. Sendo então, aclamado *Eléẹ̀mí*, "Senhor da imortalidade".[81]
Após ter se tornado *aráòrun*, ele detém agora a capacidade cerebral (*orí-inú*), logo, o raciocínio e o pensamento. Sendo assim, *Olódùmarè* lhe concede o poder de escolha, ou seja, o livre arbítrio. *Olódùmarè* assim cria o *Òrìṣà Orí*, o *òrìṣà* pessoal e individual de cada homem, consequentemente, se estabelece o

---

[79] Abraham, p. 187: *ẹ̀mí*: (1) life [vida].

[80] Entende-se aqui "o homem" (o doble no *ọ̀run*) como "energia (vital)", "antimatéria", etc. Ou ainda, se quiserem "espírito". Com todas as devidas reservas dos termos usados, em relação aos seus conceitos e definições originais (ocidentais ou asiáticas).
[81] Não confundir, cf. nota 11. Com o verbo *mí* que significa respirar e principalmente com a palavra *èémí*, que dizer respiração. [Abraham, 1981[1946]: 420 - *mí*: respirar; (12) a) *èémí*: respiração, hálito [...].]

"conceito de *orí*". Notamos quão importante é o significado do *Orí*, em particular o *ori-inú-ọ̀run*, ao ponto de *Olódùmarè* permitir ao *aráọ̀run* usar o livre arbítrio para "escolhê-lo".

A escolha do "*Orí*" – Na verdade é uma metáfora[82], pois o *orí* já foi criado, é a justificativa religiosa para dizer que agora, o *aráọ̀run* possui consciência (*ẹ̀rí-ọkán*) e inteligência (*ọgbọ́n*), e principalmente o livre arbítrio. Veremos o que é de fato, teologicamente e filosoficamente falando, escolhido no *ọ̀run*, e assim confirmar o mito da escolha em si.

O *òrìṣà Ọ̀rúnmìlà*, senhor do oráculo sagrado, que através dos 256 *Odù* (signos do oráculo) existentes, cede "genes" divinos (porções ínfimas - *ìpín*) desses *Odù* para serem "amalgamados", "moldados" e "cozidos" por mais um *funfun*, *Àjàlá* ou *Àjàlámọ̀* o "oleiro" do *ọ̀run*, e ainda por *Àjàlámọ̀pín*[83], aquele que molda [esses] *ìpín*. Quando "Seco" e pronto esse "gene" passa a "conter" um dos 256 *ipín-odù* existentes, e assim permanece estocado e zelado por *Àjàlá*, à espera da escolha do *aráọ̀run*; quando o fato advém, o *aráọ̀run*, através do livre-arbítrio adquirido, escolhe o seu *ìpín-odù*, o seu "*Odù de Vida*", dessa vida, que está preste a ocorrer - o nascer.

---

[82] Abimbola, 1975, pp.118(v: 15), 120(v: 81-83), 124(v: 255), 125(v: 15), 127(v: 1-83), 131(v: 255).
[83] Fama, 1996: 8. Neimark, 1993: 151

Simbolicamente esse *ìpín-odù* fica codificado no seu simbolismo mais profundo o *orí-inú ọ̀run*, que contêm o intangível, o *iyè-ẹ̀mí*, a memória da imortalidade, e o *iyèàpò*, a memória (agora) adquirida, entenda a memória que registrará todos os momentos dessa nova vida que acontecerá. O *iyè-ẹ̀mí* e *iyè-àpò*[84] são os imperecíveis do "futuro homem". Sendo assim, as divindades acima relatadas, também devem ser reverenciados e saudados no *Borí*.

Após o nascimento de fato no *àiyé*, o homem detém e mantém "todas" as condições divinas adquiridas no *Ọ̀run*. O ser humano possui características específicas e individuais que podemos chamar (de uma forma simplificada) de personalidade, o *Odù* escolhido (*ìpín-odù*) é um dos componentes que perfazem a nossa individualização.

Orí é o *òrìṣà* individual de todo homem, o poder de *Orí* se concentra no cérebro (*orí-inú àiyé*) e se concretiza através de comandos fisiológicos por ele, cérebro, emitidos, que resultam em ações e no dinamismo do ser; *Ẹ̀ṣù*, no *àiyé* é o *start* dessa dinâmica fisiológica.[85]

[84] O se que se escolhe de fato é o *iyè-àpò*, ainda que esse só seja ativado no seu nascimento no *àiyé*.
[85] No Brasil, *Ẹ̀ṣù* nessa passagem, recebe o epíteto de *Bara*. O que nos leva a outras reflexões, que não pertencem a esse texto, essas estarão, em "O Homem *Yorùbá* e a Imortalidade", em andamento, Barretti, 2012.

Revista Olorun nº 41, Agosto 2016

É lógico que para o ritual de assentamento do *Orí* e o conseguinte *Borí* é necessário um período mínimo de três dias de recolhimento na casa de culto, para ser realizada esta obrigação. No linguajar do candomblé "a cabeça come", *o òrìṣà Orí* come, e, é principalmente desta forma que mais se recebe e acumula *àṣe*.

O que normalmente acontece em alguns candomblés, é fazer deste cerimonial uma pré-iniciação do *òrìṣà* de "cabeça" do neófito, pouquíssimo ou nada se faz, da sua única e real função, que é assentar, cultuar e ofertar *Orí*. Esses sacerdotes somente fazem uma pré-iniciação de divindades, que só futuramente deveriam ser cultuadas, divindades estas, que são responsáveis por "transes mediúnicos".

Queremos enfatizar que um cerimonial é totalmente independente do outro. Que poderão ser realizados em épocas diferentes ou na mesma época, mas, sempre em dias diferentes e a ordem nunca poderá ser mudada, primeiro o *Orí* e após a divindade, isto é imutável. Como diz um verso religioso *yorùbá* (*ẹsẹ ifá*):

"Nenhuma divindade poderá ser adorada, sem o consentimento do seu próprio Orí".

Bibliografia

ABIMBOLA, Wande. *Sixteen Great Poems of Ifá*. Lagos, Unesco, 1975.

______. "The Yoruba Concept of Human Personality". In: *La Notion de Personne en Afrique Noire*. Paris, Cnrs, 1981.

ABRAHAN, R. C. *Dictionary of Modern Yoruba*, London, Hodder & Soughton, 1962 [1946].

Revista Olorun nº 41, Agosto 2016

BARRETTI FILHO, Aulo. "Oferenda ao Orí, borí, um rito de comunhão". *Revista Ébano*, Ano IV nº 21, pp. 4, São Paulo, 1984.

______. "A Imortalidade Yorùbá nos Candomblés Kétu". Comunicação apresentada no *XXIII Moitará – Encontro da SBPA* - Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica. Campos de Jordão, SP, 2009. 25 pp. (mimeo–inédito) ______. "*Òsóòsì* e *Èsù*, os *Òrìsà Alákétu*". In: *Dos Yorùbá ao Candomblé Kétu.* Aulo Barretti Filho (Org.), pp. 75-139. São Paulo, Edusp, 2010.

______. "A Imortalidade Yorùbá" - Nascimento e Morte na Religião dos *Òrìsà*. Conferência apresentada em Santo André e em São Paulo, SP. 2011/2012. ______. *Site de Artigos e Textos*. Internet, 2012. (Antigo site da UOL, totalmente revisado, adaptado e ampliado) http://aulobarretti.wordpress.com

CROWTHER, S. *A Dictionary of the Yoruba Language*. Ibadan, CMS, Oxford University Press, 1980 [1950-1913].

ELBEIN DOS SANTOS, Juana. "Èsù Bara, principle of individual life in the Nàgó System". In: *La Notion de Personne en Afrique Noire*. Paris, Cnrs, 1981. FADIPE, N. A. *The Sociology of the Yoruba*. Ibadan, Ibadan University Press, 1970.

FÁLÀDÉ, Fásínà. Ifá*: The Key to it's Understanding*. Lynwood, Àrà Ifá Pub., 1997.

FAMA, Àìná A. S. *Fama's Èdè Awo – Òrìsà Yorùbá Dictionary*. San Bernadino, Ilé Òrúnmìlà Comm., 1999.

IDOWU, E. Bolají. *Olódùmarè, God in Yoruba Belief*. Ibadan, Longman Group, 1977.

JOHNSON, James. "Yoruba Heathenism". In: *At the Back of the Man's Mind*. Dennet, R. E., London, Frank Cass & Co. Ltda, 1968 [1921].

LAWAL, Babatunde. "Orilonise: The Hermeneutics of the Head and Hairstyles among the Yoruba". In: *Tribal Arts*, Internet:www.tribalarts.com/feature/lawal/, 2002.

NEIMARK, Philip John. *The Way of the Orisa*. San Francisco, Harper San Francisco, 1993.

OKEMUYIWA, Gbolaha. "Irúnmolẹ̀ and their Relationship with Man". *Ọrunmila Magazine*, nº 2, Lagos, 1986.

VERGER, Pierre. "Notion de Personne et Lihnée Familiale chez les Yoruba" In: *La Notion de Personne en Afrique Noire*. Paris, Cnrs, 1981.

______. "O Deus Supremo Iorubá, uma Revisão das Fontes". *Afro-Asia*, nº 15, pp. 18-35, Salvador, Ceao, 1992.

ZIEGLER, Jean – *Os Vivos e a Morte*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1977.